



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n183.93679>

LA ESCUELA DE LEIPZIG O LA JUSTIFICACIÓN EPISTEMOLÓGICA DEL CONSERVADURISMO



THE LEIPZIG SCHOOL AND THE EPISTEMICAL JUSTIFICATION OF CONSERVATISM

JUAN CHAVEZ ALBARRAN*
Universidad de La Frontera - Temuco - Chile

FRANCISCO MUJICA COOPMAN**
Université Catholique de Louvain - Louvain-la-Neuve-Bélgica

.....
Artículo recibido: 16 de febrero del 2021; aceptado: 4 de junio del 2021

* juan.chavez@ufrontera.cl / ORCID: 0000-0003-3008-0577

** franciscomujica82@gmail.com / ORCID: 0000-0003-2018-4364

Cómo citar este artículo:

MLA: Chavez Albarran, Juan y Mujica Coopman, Francisco. “La Escuela de Leipzig o la justificación epistemológica del conservadurismo.” *Ideas y Valores*, 72. 183 (2024): 187-210.

APA: Chavez Albarran, J. y Mujica Coopman, F. (2024). La Escuela de Leipzig o la justificación epistemológica del conservadurismo. *Ideas y Valores*, 72 (183), 187-210.

CHICAGO: Juan Chavez Albarran y Francisco Mujica Coopman. “La Escuela de Leipzig o la justificación epistemológica del conservadurismo”. *Ideas y Valores* 72, 183 (2024): 187-210.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Poco se ha escrito sobre uno de los intentos más radicales de fundamentación del conservadurismo; como son las obras de Hans Freyer, Arnold Gehlen y Helmut Schelsky (principales representantes de la Escuela de Leipzig). Este artículo sistematiza la tentativa de la Escuela de Leipzig de justificar epistemológicamente el conservadurismo como régimen sociopolítico. Caracterizaremos el concepto de conservadurismo en la Escuela de Leipzig (i), se expondrá su fundamentación epistemológica en Freyer (ii), su continuación en Gehlen (iii) y su variante en Schelsky (iv). Concluiremos con una discusión sobre la actualidad del diagnóstico epocal de la Escuela de Leipzig (v).

Palabras clave: ciencia, conservadurismo, epistemológica, escuela de Leipzig, fundamentación, técnica.

ABSTRACT

It is remarkable that one of the most notorious attempts to provide an epistemic justification of conservatism has not been taken into account, namely Hans Freyer, Arnold Gehlen and Helmut Schelsky's works (main representative thinkers of Leipzig School). Through a theoretical reconstruction of Freyer, Gehlen and Schelsky's thinking, we systematize Leipzig school's epistemic effort to justify conservatism. We characterize Leipzig school's idea of conservatism (I). We depict the epistemic justification of conservatism according to Freyer (II) to Gehlen (III), and Schelsky's variation on this matter (IV). Finally, we discuss the relevance of Leipzig School's cultural diagnosis (V).

Keywords: Leipzig School, Conservatism, Epistemic Justification, Science, Technology.

Introducción: el conservadurismo de la Escuela de Leipzig

Contar con una idea clara de la especificidad ideológica del conservadurismo supone satisfacer dos requisitos analíticos. En primer lugar, se debe establecer el problema que la ideología conservadora busca resolver; la respuesta política y social que el conservadurismo busca ofrecer al ejercicio del poder mediante su afirmación como doctrina. En este sentido, si la ideología política del liberalismo responde a la pregunta de cuál debe ser el alcance del Estado —qué esferas sociales puede (o no) tocar (Rawls 1993)—, mientras que la doctrina política de la democracia busca entregar una respuesta sobre el procedimiento y los requisitos para acceder a un cargo de autoridad pública (Ortega y Gasset 1963)—, habrá que determinar cuál es la prestación o alcance de la ideología conservadora. Sin embargo, esta respuesta solo puede obtenerse dando una respuesta al segundo requisito analítico a satisfacer, a saber: ¿cuáles son las condiciones históricas y sociales que explican el surgimiento de una ideología política?

En consonancia con lo anterior, solo se puede comprender la especificidad y función de la propuesta ideológica del conservadurismo cuando se tiene una visión nítida de la particularidad de la política moderna (Xirau 1973). El gran movimiento de la política moderna es la apuesta por el universalismo normativo (Habermas 1992). Los regímenes políticos premodernos se caracterizaban por el particularismo normativo por la sencilla razón de que el dominio se ejercía como consecuencia de vínculos familísticos y prácticas consuetudinarias —generalmente infeudación o delegación por vasallaje (Weber 2002). En tanto el ámbito del dominio era, al mismo tiempo, patrimonio personal del dominador, no existía la distancia requerida para darle un tenor universal a los criterios decisionales —por lo que todas las decisiones vinculantes se basaban en consideraciones privativas del señor (intereses, alianzas políticas, estados de ánimo, profecías, sueños, premoniciones, etc.) (Huizinga 1965).

El primado y la extensión sociales del particularismo normativo por más de nueve siglos tuvieron como consecuencia la identificación cultural de injusticia y particularismo normativo (Vovelle 1985). Este es precisamente el acicate del proyecto político moderno. Darle a las decisiones colectivamente vinculantes un fundamento universal —impersonal, racional (Habermas 1992)—, supone disociar dominio de patrimonio. Para lo anterior, el proyecto político moderno deberá impulsar procesos de formación de ciudadanos vía voluntad (Moore 1993). Este movimiento se materializó históricamente con el reclutamiento militar obligatorio de grandes masas de siervos con el fin de convertirlos, en un primer momento, en soldados y, posteriormente, en

ciudadanos. La conscripción obligatoria llevada a cabo por Napoleón, Bismarck y Alejandro II obligó a los individuos a regir su conducta por procedimientos formales e impersonales; que es la definición de ciudadanía (Mann 2012).

Pero la modernidad política no sólo convierte al siervo en ciudadano —en sujeto—, sino que también transforma el ejercicio mismo del dominio. En tanto el reclutamiento militar institucionaliza socialmente la obediencia universalmente fundamentada, el dominio no puede ya ejercerse a partir de un vínculo particularista por parte del dominador. Aquí hace su entrada triunfal la idea política ilustrada de representación. En tanto el dominio no es más patrimonio de nadie, se vuelve necesario que el ámbito público sea administrado por uno más de entre quienes se ven normados por él (es decir, el conjunto de ciudadanos). Como Descartes y Kant, que buscaban una manera de ordenar —de sistematizar— las representaciones, el gran desafío de la política moderna es la articulación de un sistema (normas, procedimientos, criterios, lineamientos) para reglar la cuestión de la representación política —“voluntad general”, “República”, “Parlamento”, “división de poderes”, etc. (Xirau 1973).

Estamos ahora en condiciones de comprender en qué consiste ideológicamente y cuál es la razón sociohistórica de ser del conservadurismo político. Vimos que la modernidad política —el proyecto normativo de la Ilustración— consiste en disociar dominio y patrimonio; con vistas a fundamentar las decisiones colectivamente vinculantes en criterios axiológicos de carácter universal. Consecuentemente, la modernización política consistió en convertir al individuo en sujeto a través de procesos voluntaristas de disciplinamiento y de formalización del comportamiento (Vovelle 1985).

No obstante, lo anterior, el proceso de subjetivización desencadenado por la modernización política no solo tuvo consecuencias en el ámbito normativo (Heidegger 1958). La ideología del conservadurismo político nace a finales del siglo XIX y esto no es casualidad (Schmitt 2012). Los primeros atisbos de la ideología conservadora emergen en la generación de Jung, de Heidegger, de Jünger, de Julius Evola, de Hesse, de León Bloy, de Spengler; de Carl Schmitt. La razón es simple: se trata de la primera generación de pensadores que experimentó íntegramente las consecuencias indeseadas y los efectos perversos de los procesos sociales de subjetivización en Occidente —y la consecuente modernización de las estructuras sociales—, a saber: vulgarización de la autoridad como consecuencia de la democracia y del parlamentarismo, pauperización del trabajo como resultado de la modernización económica (industrialización), consumismo derivado de la producción en serie (capitalismo),

masificación como consecuencia de los medios de comunicación y transporte modernos, aceleración del tiempo y depredación ecológica por la tecnificación de las relaciones sociales, desdibujamiento de las tradiciones locales y nacionales (por mencionar algunos) (Marcuse 1999).

Llegamos, así, a uno de los elementos esenciales de la ideología conservadora. Conservadurismo es siempre *reacción* política. No por casualidad el conservadurismo es lo opuesto a todo tipo de progresismo político: él encuentra su origen en el dilema de la construcción de un Estado restaurador el cual, aprovechando el rendimiento de las herramientas políticas modernas, logre contener las transformaciones sociales impulsadas por la Revolución Francesa y su *élan* modernizador (Garaudy 1962). En este sentido, el conservadurismo es, en términos generales, la gran respuesta política a los procesos de modernización —industrialización, modernización tecnológica, democratización política, secularización, individuación, relativismo moral, urbanización, etc.— desencadenados por la experiencia histórica de la subjetivización en la cultura occidental.

Evidentemente que la reacción política específica —la estrategia, la táctica política— del conservadurismo puede adoptar distintas formas. Aquí se encuentra el motivo fundamental que explica las distintas variantes de la ideología conservadora.

Una primera variante de la ideología conservadora puede hallarse en la experiencia de la inmodificabilidad de procesos fáctico-hisóricos. Particularmente quienes se formaron en las variantes del historicismo dogmático —o quienes se identificaban profundamente con tradiciones locales con poco arraigo social (Lukacs 1959)— se convirtieron en representantes de un conservadurismo escéptico frente a las posibilidades de retrotraer los procesos de modernización; afirmándose políticamente en un *conformismo privatista*. Pensadores como León Bloy (2009) y, sobre todo, Oswald Spengler (2007), son eximios representantes de un conservadurismo privatista, conformista, escéptico, pesimista y rayano en el nihilismo.

Una segunda variante del conservadurismo se encuentra en la experiencia de la *sobrecompensación psicológica* como respuesta ante el rechazo valórico que provoca la realidad sociohistórica que decanta de los procesos de modernización. Este tipo de conservadurismo adquiere consecuentemente un tenor espiritualista —esotérico, ocultista—, que adopta la forma de una huída mística como estrategia de reacción personal frente al mundo circundante y su constelación histórico-fáctica. Ilustres representantes de esta variante de la ideología conservadora son Carl Jung (1981) y Hermann Hesse (1977). Por cierto, que se trata de una variante del conservadurismo que renuncia —en consonancia

con su escape espiritualista— a materializarse como proyecto político. De ahí que su criterio de validación se ancle en una clausura mística gnósticamente alcanzada.

Una tercera variante del conservadurismo se encuentra en las tentativas políticas de constituir un proyecto antimodernista; particularmente a partir de los rendimientos de la técnica moderna. La idea de *contrarrevolución* hace aquí su entrada triunfal en el pensamiento de Martin Heidegger (2010) o en el de Julius Evola (2019). Este conservadurismo se caracteriza por oscilar entre una retórica incendiaria que incita a un decisionismo conflagracionista y el refugio en los particularismos valóricos y convencionalistas que él mismo anhela resguardar. La razón es simple: una contrarrevolución radical —sobre todo con un sustrato técnico— puede resultar en una transformación irreversible (al punto de modificar ontológicamente lo que se busca conservar a través de la contrarrevolución). De aquí la ambivalencia del conservadurismo contrarrevolucionario entre sobrepujar técnicamente procesos de regresión socioculturales y atesorar la identidad particular a través de un “regreso a la provincia” (Safranski 2001).

Una cuarta posibilidad de expresión de la ideología conservadora es interpretar la decadencia o debilidad contingente de las estructuras de representación política propias de la modernidad (parlamentarismo, democracia, etc.) (Bloch 1985), para decretar su dispensabilidad social y abandonar el ejercicio de la política a la *acción directa*—con la consecuente renuncia a justificar la utilización de la violencia política (Ortega y Gasset 1963). Esta es la elección del conservadurismo fascista que podemos encontrar en Jünger (2012), Mircea Eliade (1978), Alfred Baeumler (1937) o Carl Schmitt (2004). Coincidentemente con su ascensión de la acción directa, el fascismo no es solo una renuncia a la legitimación universalista de la acción política, sino una apología del particularismo como único fundamento concebible de la política. De ahí su abandono deliberado —su exaltación— de todas las formas de particularismo: mitologías nacionales o regionales, adoración carismática de caracteres particularistas (héroe, raza, aspecto, lengua, personalidad, don de mando) y, sobre todo, de los sentimientos más elementales; como son la rabia, la frustración, el furor, el miedo, el odio (Russell 1996; Schmitt 1989).

Esta sucinta reconstrucción de las variantes que puede adoptar el conservadurismo político ha sido una propedéutica indispensable para comprender la especificidad ideológica del conservadurismo de la Escuela de Leipzig (Humphrey 2012); expresado en el pensamiento de sus tres máximos representantes intelectuales: Hans Freyer (1887-1969), Arnold Gehlen (1904-1976) y Helmut Schelsky (1912-1984).

El gran problema de la elaboración ideológica de la Escuela de Leipzig (Freyer 1958; Gehlen 1957; Schelsky 1946) remite a la nefasta consecuencia moderna de la institucionalización social (“Eigengesetzlichkeit”) de un complejo científico-técnico con rendimientos inéditos y clausurado a la injerencia humana. Además del repudio genérico al progreso y a las consecuencias imprevistas de las formas de vida típicamente modernas, la gran preocupación de la Escuela de Leipzig es el hacer frente al avasallante dominio de una superestructura científico-técnico automatizada; cuya característica diferencial sería la completa indiferencia ética (Freyer 1958; Gehlen 1957; Schelsky 1975). Esta indiferencia ética del complejo científico-técnico moderno se apodera de todos los ámbitos de la realidad; al punto de que se pueden encontrar manifestaciones de esta tendencia en prácticamente todas las esferas de la vida social: desde la constitutiva disociación moderna de fines y medios en la utilización de la técnica (Freyer 1970), la terapia médica según “disponibilidad técnica” en el ámbito de la salud (Gehlen 1957), pasando por el “fetichismo por lo metodológico” en el ámbito científico-formativo y la tecnificación de las relaciones de producción (Schelsky 1975), la inédita posibilidad de experimentación técnica con los órganos humanos (Gehlen 1966), hasta llegar a la disociación moderna entre el poder político y “las fuerzas de la comunidad y su espíritu” (Freyer 1958).

No se trata solamente, como pensó Husserl (1976), que la ciencia moderna tienda al nihilismo cultural en virtud de su falta de fundamentación rigurosa, sino que el proceso sociológico de constitución del complejo científico-técnico pone de manifiesto *la indigencia cognitiva y hermenéutica del hombre para responder a los desafíos adaptativos que la modernidad exige* (Freyer 1970; Gehlen 1966; Schelsky 1980). En este sentido, si el conservadurismo tendió a justificarse históricamente (Spengler 2007), como contrarrevolución moralizante (Evola 2019), o particularistamente (Schmitt 1989); en el caso de la Escuela de Leipzig asisitimos a *una justificación epistemológica de la ideología conservadora*: ella encuentra su razón de ser en la necesidad de comprender y de hacer frente a los desafíos políticos, sociales e históricos que la técnica y la ciencia modernas suponen para la cultura occidental.

Debe tenerse presente que, como toda escuela de pensamiento, la Escuela de Leipzig se caracteriza por una suerte de continuidad crítica en las obras de sus miembros. En ese sentido, para contar con una comprensión cabal de las contribuciones de Gehlen y Schelsky, debemos comenzar por una exposición del surgimiento histórico de este problema y su solución en la obra de Hans Freyer.

Hans Freyer: ciencia, técnica y la inminencia de la adaptación

El punto capital para comprender el diagnóstico de Freyer es que él interpreta el decantamiento sociohistórico del complejo científico, no como un hecho contingente o circunstancial, sino como la expresión *sine qua non* de la época moderna, a saber: la pérdida del control sobre las consecuencias de la acción subjetiva (Freyer 1966). El dilema histórico en el que se encuentra el hombre moderno es, a juicio de Freyer (1958), la experiencia de *la incapacidad subjetiva de responder por los costos de su actuar*: el complejo científico-técnico no es más que la materialización histórica y la institucionalización cultural de esta experiencia típicamente moderna (Freyer 1970).

En ese sentido, procesos de “revisión”, “cuestionamiento” o “supervisión institucional” del complejo científico-técnico no tendrían ninguna posibilidad de superar la indigencia humana frente a sus exigencias —no solo porque se trataría asimismo de una intervención con consecuencias imprevistas—, sino porque Freyer (1958 175) considera que el éxito social del conocimiento científico y la eficacia histórica de la técnica han llegado al punto de colaborar en la constitución de nuestra cosmovisión (“Weltanschauung”) moderna: “Este esquema mental no solo vale para el campo de la técnica, tiene una validez general; ya dijimos que no se trata solamente de un esquema de pensamiento sino de un esquema de la voluntad y del acontecer”.

En virtud de lo anterior, Freyer (1958) aborda el problema de la ciencia y la técnica como el indicador máximo de la disociación moderna entre acción y resultado. De aquí que Freyer (1958) diagnostique a nuestra época a partir de una *inecuación constituyente entre la racionalidad de la acción y la materialización sociohistórica del actuar*. No solo no es casualidad la alegoría en el título del libro clave de Freyer (1966), sino que tampoco es casualidad que Freyer (1958) se reapropie de la dialéctica hegeliana entre acción e historia. Hegel puso de manifiesto la fractura constituyente de la condición humana (Garaudy 1962); expresada en la imposibilidad de conciliar particularidad (sujetividad, acción) y totalidad (resultado social, materialización histórica, Estado). Y es en este hiato decretado por Hegel en donde encuentra su origen el conservadurismo de Freyer (1958) (y consecuentemente de la Escuela de Leipzig).

La encrucijada histórica del mundo moderno lleva a Freyer (1958) a disolver la dialéctica hegeliana entre parte y todo, en tanto se concluye que el único camino concebible que muestra la vida moderna es *la subsunción del individuo en la inminencia del advenimiento del Estado y sus rendimientos científico-técnicos*. De aquí que Freyer (1958) —y la Escuela de Leipzig— interpreten: “el sistema de Hegel como ideología de justificación de lo que es [...] en particular su doctrina del Estado

como totalidad, únicamente por medio de la cual, el individuo adquiere su realidad y su valor” (Garaudy 1965 14, traducción nuestra).

¿Cuál es entonces el porvenir del hombre frente a esta realidad? Freyer (1958 177, comillas del autor) no adhiere a tesis totalitaristas, en el sentido de proponer una maquinización de la voluntad derivada del advenimiento del complejo científico-técnico: “todo consiste en [...] no negar ni tomar a la ligera esas tendencias [...] Son en sentido estricto “peligros”; y esta palabra, [...], designa exactamente la situación efectiva en el sentido de una característica estructural”. Por cierto que la voluntad subjetiva sigue teniendo realidad ontológica y expresión histórica, pero el punto central es que, en nuestra época, los desarrollos científico-técnicos no serán más desencadenados por ellas —menos aún detenidos vía voluntad—, sino que su poder se manifiesta en que es autónomamente el complejo científico-técnico quien logra activar e incorporar las fuerzas de la voluntad a su engranaje: “El hombre ya no le pregunta al instrumento si es apropiado, el instrumento pregunta al hombre si no quiere hacerlo funcionar”, concluye Freyer (1958 175).

Pero no solo la modernidad afecta la capacidad de decisión actual de la voluntad humana, sino que ella se caracteriza por una prefiguración del horizonte de posibilidades de la voluntad subjetiva (Freyer 1970). El surgimiento de un esquema de pensamiento determinado por el desarrollo científico-técnico concluye necesariamente en la estabilización de un horizonte de posibilidades subjetivamente opcionales, pero técnicamente delimitadas. La determinación del horizonte temporal a partir de las posibilidades hipotéticas abiertas por las operaciones científico-técnicas, desdibujan fuertemente la potestad de la voluntad humana, en tanto la capacidad de elegir se revela contingente frente a las selecciones posibles que ponen a disposición del sujeto la ciencia y la técnica: “Los botones que puedan oprimirse atraen, seducen. Casi esbozan de antemano la decisión [...] La cuestión de si un día no habrá de querer el hombre tan solo porque pueda, queda apenas planteada” (Freyer 1958 175).

La vieja crítica de la cultura como crítica de la técnica habría cometido el grave error de apreciar a la técnica como un sistema de medios neutrales (Adorno y Horkheimer 2007). Es por esto que Freyer advierte que una transformación del complejo científico-técnico “sólo podría hacerse con el costo de grandes catástrofes” (Freyer 1970 161, traducción nuestra).

El cambio cultural resultante de la ciencia y técnica modernas es de tal magnitud que incluso se puede comprobar en la transformación de las categorías fundantes de la cognición y del lenguaje: el estatuto y la potencia de los cambios introducidos en la sociedad contemporánea, no sólo vuelven irrelevantes las posiciones subjetivas hacia el

complejo científico-técnico —y cancelan de raíz las posibilidades de incidir o intervenir su evolución—, sino que la concepción de los cambios e intervenciones mismos tienen como condición de posibilidad las operaciones y rendimientos de la ciencia y la técnica modernas —y su lógica, su semántica, su gramática—: “la técnica es el símbolo y la concentrada esencia de la época actual [...] Lo que dice el callado lenguaje de las máquinas [...], lo dicen también, [...] los aparatos de poder contruidos al estilo de la época”, decreta Freyer (1958 176).

Frente a este entramado sociohistórico la respuesta de Freyer será la inminencia de la adaptación: la gran tesis que atraviesa el conservadurismo de Freyer es el requisito de adaptación de todas las disposiciones humanas a la facticidad del complejo científico-técnico. Pero la adaptación no es, a juicio de Freyer, una elección o una posibilidad más. Se trata más bien de una constelación irreversible; más aún: la adaptación sería la nueva estructura humana diferencial —una suerte de “segunda naturaleza”— en una época fundamentada en la ciencia y la técnica (Freyer 1966).

En este sentido, el concepto clave para describir los comportamientos humanos y el devenir social habría de ser, necesariamente, el de adaptación. ¿Qué significa esto? Pues nada menos que organizar la vida humana en torno a una disposición afectiva basada en la resignación (Freyer 1966 37-41); la que se expresa en una actitud personal articulada en torno a la pasividad —dada la insuficiencia conativa del sujeto (Freyer 1958 42)—, en una estructura moral oportunista —en tanto el mundo moderno vuelve imposible una estructura moral enraizada en principios (Freyer 1966 54)—, en la disolución o feminización de los referentes identitarios y en el consumismo como formas de supervivencia frente al tránsito del presente y la incertidumbre del futuro: “Adaptarse hasta prescindir completamente de sí, hasta el abandono de una existencia autónoma: dejarse reducir tanto, que el hombre se convierta en un elemento permeable para el sistema y que éste no encuentre en la condición humana resistencia alguna” (Freyer 1958 249). La posibilidad misma de romper el entramado social formado por el complejo científico-técnico, por ejemplo, a través de una revolución, no haría más que confirmar la potencia y vigencia de este: “Las revoluciones del siglo xx ya no llevan a la emancipación de los oprimidos sino a la adquisición del poder dentro de un aparato social ya del todo formado y fuertemente concentrado” (Freyer 1958 178).

Los trabajos de Hans Freyer constituyen la puerta de entrada para la justificación epistemológica de un proyecto sociopolítico de carácter conservador: la necesidad de hacer frente a la crisis cognitiva y hermenéutica que la ciencia y la técnica modernas constituyen para el hombre, representan la oportunidad para postular que la única salida concebible

es la adaptación radical al estado de cosas alcanzado históricamente —y refrendado por la imposición institucional del mismo vía herramientas científicas y técnico-fácticas (Freyer 1966). No obstante, Freyer no se pregunta hasta qué punto la adaptación es posible y cuáles son las condiciones de posibilidad antropológicas de una adaptación efectiva. Esta será la inquietud a la base del conservadurismo de su discípulo, Arnold Gehlen. A continuación, expondremos los fundamentos del conservadurismo de Gehlen.

Arnold Gehlen: la técnica como respuesta a la condición neoténica del hombre

La cuestión de la inminencia adaptativa decretada por Freyer supone responder a la pregunta de hasta qué punto la esencia del hombre tiene la capacidad de adaptarse a una condición epocal, como lo es el complejo científico-técnico en nuestra época. Esta es la pregunta que da origen al conservadurismo político de Arnold Gehlen (1957).

En concordancia con su pregunta fundacional, Gehlen (1957) adoptará un enfoque antropológico; particularmente a partir de los desarrollos de la antropología filosófica alemana del periodo de entre-guerras (Plessner 2003, Scheler 2016). Sin mediar la influencia formativa que tuvo esta tradición, se deben destacar dos matices centrales en la conformación de la antropología filosófica de Gehlen (Greisch 2009).

Gehlen (1966) considera que los desarrollos de la antropología filosófica de su época no han podido dar una solución radical al dualismo ontológico que deriva del sustrato idealista de la antropología filosófica alemana (Scheler 2016). Para Gehlen (1966) el punto de partida de toda antropología filosófica es concebir al ser humano como una realidad empírica que se caracteriza —no por la dualidad— sino por *la indisociabilidad de sus dimensiones física y espiritual*. Asimismo, la realidad empírica del hombre exige poner en el centro del *enfoque la radical historicidad del hombre* (Gehlen 1966); sin reducir su dimensión histórica a un momento de la marcha de la historia —como lo hizo la antropología derivada de corrientes historicistas (Plessner 2003).

Estos requisitos llevan a Gehlen (1966) a buscar un enfoque teórico que permita conceptualizar al hombre a partir de su radical historicidad y de su condición eminentemente empírica. De ahí la fascinación de Gehlen (1966) por los desarrollos de la neotenia (Blumenberg 2014).

La neotenia es un paradigma de investigación en antropología que busca determinar la particularidad de cada especie desde el punto de vista de la historicidad de su evolución (Blumenberg 2014). La tesis central de la neotenia es que la especiación es consecuencia de la matención de “retrasos” biológicos o de la prolongación de “inmadureces” orgánicas: el cráneo del chimpancé joven es casi idéntico al humano;

no así el cráneo del chimpancé adulto. En ese sentido, la especiación humana, siguiendo a la neotenia, se debería a la prolongación deficitaria de los rasgos juveniles en el chimpancé joven —lo que permitió un desarrollo inédito de capacidad cerebral y, por ende, el origen de la especie humana (Blumenberg 2014).

La adopción de la noetenia como enfoque antropológico, está a la base de las dos grandes tesis de Gehlen (1966) a la hora de caracterizar al hombre. Desde el punto de vista antropológico, la adaptabilidad del hombre se explicaría por la necesidad ontológica de la técnica, en tanto ella sería la gran respuesta a la deficiencia orgánica privativa del ser humano: “A los testimonios más antiguos de elaboración humana pertenecen las armas —que como órganos faltan—; [...] Este sería el principio de sustitución de órganos” (Gehlen 1966 127, traducción propia).

Esto permite a Gehlen (1966) caracterizar al ser humano como ser incompleto. Este concepto quiere hacer notar cómo el ser humano es inepto para la vida en cualquier ambiente natural, dada su falta de órganos e instintos especializados. La condición esencialmente carente del hombre se manifiesta en la falta de un ambiente específico al cual esté adaptado antropológicamente, en la inexistencia de modelos innatos de movimiento y conducta (como los instintos en los animales); en la falta de órganos o instintos de orientación, en su pobreza sensorial, en la ambigua información que le entregan sus impulsos, en su desnudez embrionaria. Todo esto lo condenan a depender de una acción ciega y, sobre todo, “de la transformación inteligente de cualesquiera circunstancias naturales que se le presenten” (Gehlen 1966 129, traducción propia).

¿Cuál ha sido la manifestación histórica más característica de la “transformación inteligente de cualquier circunstancia”? Gehlen (1966) es enfático en afirmar que la gran manera de subsistencia del hombre frente a su condición neoténica ha sido la utilización de la técnica para la construcción de instituciones. Las instituciones aparecen, para Gehlen, como las formas de superar tareas o circunstancias de importancia vital; como la reproducción, la defensa o la nutrición —las requieren una cooperación organizada y permanente.

Vimos en el primer apartado de este trabajo que la generación de Gehlen fue una testigo privilegiada de la decadencia y derrumbe institucionales (particularmente de las instituciones característicamente modernas). De aquí Gehlen (1957) encuentre en el derrumbe de las instituciones el gran problema sociohistórico de su conservadurismo.

¿Qué sucede según Gehlen cuando se derrumban las instituciones? En un primer momento, una primitivización del comportamiento humano como consecuencia de la pérdida de un marco cultural para encauzar sus pulsiones, sensaciones e impulsos: “En suma, las dislocaciones en los

individuos causadas por el derrumbe de sus instituciones se traducen en primitivización” (Gehlen 1957 99, traducción propia).

Pero en tanto la primitivización no puede ser una disposición para la adaptación exitosa del hombre a su medio, Gehlen (1957) encuentra en el subjetivismo la gran tendencia compensatoria para la adaptación humana ante el derrumbe histórico de las instituciones. En este sentido, el “efecto que ejerce la destrucción de las instituciones —lenta, gradual o repentina, catastrófica— sobre las distintas personas que se regían por ellas [...] es indudable: el subjetivismo” (Gehlen 1957 101, traducción propia).

El primado del subjetivismo nos obliga a asistir a un espectáculo inédito a juicio de Gehlen, en tanto la socialización del individuo —su adaptación al medio— se realiza ahora sobre la base de un abandono a sus impresiones, impulsos y caprichos en el ámbito de la voluntad, de un bombardeo de opiniones no comprobables en el ámbito cognitivo y a una hiperpretensión sobre sus posiciones valóricas y afectivas en la esfera axiológica; lo que decanta en que: “el individuo vive sus apropiaciones causales, las convicciones e ideas que él se forma y las relaciones de su propia sensibilidad, como si tuviesen trascendencia más allá de su persona” (Gehlen 1957 101, traducción propia).

El primado y las condiciones que llevan a estabilizar el subjetivismo como herramienta prima de adaptación a la época moderna invitan a Gehlen a concluir que, no solo asistimos a la estabilización de una “segunda naturaleza” como creía Freyer (1970), sino que la vida moderna se distingue por producir una “experiencia de segunda mano”: el primitivismo y el subjetivismo como consecuencias del derrumbe de las instituciones modernas lleva al hombre a atribuirle una importancia desmesurada a sus impresiones y a suponer como originario el resultado de elaboradísimos procesos sociales —en tanto estos le aparecen como relativos a su subjetividad particular en la percepción cotidiana (Gehlen 1957).

El hecho de considerarse competente para juzgar acontecimientos de magnitud mundial (solo por tener acceso contingente a los medios de comunicación), o desconocer los fundamentos del sistema judicial en nombre de una moralidad subjetiva; convencen a Gehlen (1966) de articular un proyecto político para dar una respuesta al frágil y nocivo fundamento subjetivo que la modernidad política dejó como herencia a Occidente.

A juicio de Gehlen (1966), la única solución concebible para el dilema cognitivo que representa la instalación de la “experiencia de segunda mano” en la sociedad moderna es abrir la puerta a *la intervención técnica del organismo humano con el fin de optimizar las capacidades de rendimiento humano*. Debe destacarse que esta eventual modificación

orgánica no se llevaría a cabo mediante una intervención externamente direccionada (a través de la política o la salud), sino que ella se encuentra prefigurada en un impulso antropológico preracional que Gehlen (1957:132) denomina “fascinación por el automatismo” —del que se encuentran antecedentes en la magia, la alquimia, hasta consumarse en los relojes, motores y en las máquinas de funcionamiento permanente.

La fascinación por el automatismo atravesaría todas las esferas de la vida moderna —desde la religión y la educación, pasando por la maquinización de la producción económica, hasta las expresiones estéticas y vanguardias artísticas—, lo que lleva a Gehlen (1957) a concluir que el fundamento de la fascinación por el automatismo se encontraría en la condición humana misma: el hombre buscaría su autointerpretación en los procesos rítmicos de la naturaleza, ya que su “esencia carente” no es otra cosa que la revelación de que *él mismo es un ser articulado en torno a automatismos* (respiración, sinapsis, ritmos circadianos, etc.) (Gehlen 1966).

El automatismo antropológico del ser humano es lo que permitiría, entonces, intervenir su constitución orgánica, ya que la forma de perpetuar el automatismo del hombre se encuentra en lo que Gehlen (cf.1957 132, traducción propia) denomina resonancia: “esa fascinación es un fenómeno de resonancia. En el hombre debe haber una especie de sentimiento interno de su propia constitución, que reacciona a lo que hay de análogo a ella en el mundo exterior”.

En ese sentido, la resonancia no sólo es el vínculo entre la interioridad humana y el mundo externo —“cuando percibimos fuera de nosotros un automatismo [...] algo repercute en nuestro interior, se produce en nosotros una resonancia y, sin palabras, comprendemos algo de nuestro propio ser” (Gehlen 1957 131, traducción propia)—, sino que ella representa la posibilidad de modificar la naturaleza humana a partir de procesos de resonancia exterior: “Lo interesante de esta hipótesis está en la idea de un elemental conocimiento de sí mismo de origen externo y, por ende, en la posibilidad de extender de pronto en forma radicalmente distinta el símbolo o la metáfora” (Gehlen 1957 131, traducción propia).

La conclusión de Gehlen (1957) sobre los procesos desencadenados por la modernidad nos permiten tomar conciencia de la radicalidad epocal de los mismos; al punto que Gehlen llega a postular —no ya la irrenunciabilidad de la adaptación (Freyer 1958)—, sino a evaluar la posibilidad de una intervención del organismo humano —particularmente de su cognición— como forma de hacer frente al primitivismo, al subjetivismo y a la “experiencia de segunda mano” que configuran la vida moderna. En la sección siguiente reconstruiremos el conservadurismo

de Helmut Schelsky con el fin de destacar que el dilema del mundo moderno sí es susceptible de un encauzamiento institucional.

Helmut Schelsky: la institucionalización de la reflexión y la apropiación conservadora de la ilustración

Antes de presentar las tesis diferenciales del pensamiento de Schelsky es necesaria una breve contextualización de la recepción que Schelsky realiza de sus maestros; Hans Freyer y Arnold Gehlen.

No se trata tanto de que Schelsky no coincida con el diagnóstico general —explicitado por Freyer y radicalizado por Gehlen— sobre la experiencia diferencialmente moderna de la pérdida del control subjetivo sobre los resultados de su acción por obra del complejo científico-técnico, sino que Schelsky (1946) considera, y este es uno de los sellos de su obra, que la sociedad moderna *sí tiene las herramientas* para proteger a los individuos de las consecuencias indeseadas de la acción científicamente planeada y técnicamente concretada.

En lo que respecta a la tesis de Freyer (1958) sobre la inminencia de la adaptación ante la instalación epocal del complejo científico-técnico, Schelsky (1975) reconoce que la práctica científica produce una transformación de la realidad primera en una segunda realidad —la que supera absolutamente el acceso que una conciencia individual pudiese tener a ella—, pero el diagnóstico teórico de Freyer no permite concluir, a juicio de Schelsky (1975), que el complejo científico-técnico *determinará empíricamente la experiencia particular de los individuos*. El análisis de Freyer incurriría en una metátesis o traspaso de consecuencias teóricas a consecuencias empíricas; consecuencias empíricas que sólo pueden ser extraídas en la evaluación de situaciones concretas y contextos de convivencia socioinstitucionales determinados (Schelsky 1980).

Crítica análoga encontramos en la recepción schelskyana de Gehlen—en tanto también habría una metátesis en su teoría de las instituciones (Gehlen 1957). Schelsky observa que Gehlen encuentra el catálogo de las necesidades humanas en las prestaciones entregadas por la institucionalidad moderna, para luego concluir que se trata de necesidades antropológicas y biológicas inherentes a la naturaleza humana. De aquí que Schelsky (1980) cuestione la relación causal establecida por Gehlen entre necesidades biológicas e institucionalidad, puesto que “los mecanismos de satisfacción de las necesidades humanas pueden adoptar las más diversas formas” (Schelsky 1980 101, traducción propia). En último término, la postura de Gehlen no solo confunde la lógica propia de los mecanismos de satisfacción de necesidades humanas con la lógica privativa del orden institucional, sino que ella implica reducir la cultura humana a un mero consumidor de necesidades biológicas; y el caso

es que la cultura, en su materialización institucional: “puede satisfacer las más variadas necesidades” (Schelsky 1980 103, traducción propia).

Con estos matices teóricos hechos, Schelsky (1980) procederá a caracterizar la situación sociohistórica en la que se encuentra el hombre moderno como consecuencia del despliegue incontrolado del complejo científico-técnico. Un primer punto a destacar es que, en nuestra época, los seres humanos no aparecen ya como personas, sino que como agentes de las relaciones sociales; como meros canalizadores de las funciones de las estructuras sociales.

La subsunción del individuo en los requisitos funcionales del complejo científico-técnico ha alcanzado tal magnitud que ella ha alterado la autointerpretación que el hombre hace de sí mismo (al punto de desdibujar los procesos de atribución de responsabilidad subjetiva); reemplazándolos por una semántica sociológica totalizante: este sería el origen y la función cultural de conceptos como “clase”, “sistema”, “estructura”, “rol”, “expectativa cultural”, “rendimiento organizacional” (Schelsky 1946 56, traducción nuestra).

En este sentido, Schelsky llega a la conclusión de que la inserción del ser humano en cualquier tipo de institucionalidad —pero particularmente en la institucionalidad moderna— afectarán necesariamente la estructura motivacional y la voluntad de la persona; ya sea a través de efectos regulativo sobre su cognición y su comportamiento, o a través de la generación de mecanismos emocionales de defensa y de conductas inauténticas derivados de la presión institucional sobre los individuos (Schelsky 1975). Esto se expresa específicamente para las instituciones modernas en el peligro de *pérdida de sentido y de autenticidad del actuar humano frente a los procesos de burocratización del quehacer*, así como frente *al control burocrático que ejercen las instituciones contemporáneas sobre el individuo* (Schelsky 1980).

Llegamos así a una de las preocupaciones fundantes de la obra de Schelsky, a saber: la inquietud radical por el destino del individuo en la sociedad contemporánea, particularmente el hecho de que los derechos de las personas se ven permanentemente erosionados por las instituciones y organizaciones que debieran cautelarlos (Schelsky 1946). En el mundo moderno, los derechos personales de los individuos son transformados en derechos organizacionales y con ellos convertido en derechos colectivos —o más precisamente institucionalizados de manera colectiva (Schelsky 1975). Lo que aquí ha sucedido es que las demandas del individuo se diluyen en beneficio de la organización que ha surgido precisamente para cautelar sus derechos —dinámica que atraviesa de igual forma a los sindicatos, a las empresas y los partidos políticos, pasando por las universidades y laboratorios (Schelsky 1980).

Esto tiene como consecuencias que los derechos subjetivos se degradan hasta ostentar una validez meramente formal y, sobre todo, que la nueva necesidad de protección no está dirigida principalmente contra las formas de dominación, sino que contra el impenetrable entramado funcional y organizacional de la sociedad moderna (Schelsky 1980 137).

Es justamente esta preocupación la que explica la función que Schelsky (1980) le concederá al derecho como herramienta prima de elaboración de su conservadurismo.

Para Schelsky, el pensamiento actual fracasa rotundamente en tanto no reconoce que el derecho no es una institución más entre otras; sino que a él le corresponde un rol central, en tanto el derecho es “el hogar natural donde se anida y despliega la subjetividad” (Schelsky 174, traducción propia). El olvido del rol neurálgico del derecho reside en que, en nuestra época, el primado del positivismo (Kelsen 2008) y del decisionismo jurídicos (Schmitt 2004) han terminado por diluir el imperativo de dignidad humana con la que Kant y la ilustración concibieron al derecho moderno (Habermas 2010).

A partir de esta recuperación de la noción ilustrada de dignidad (Habermas 2010), Schelsky (1980) buscará darle al derecho la función de bisagra (“Vermittlungsfunktion”) para, de un lado, garantizar el respeto y la dignidad de la persona humana y, por otro, asegurar el estatuto jurídico de tales derechos en el contexto de la operatividad propiamente institucional.

Pero la función de bisagra que Schelsky le concede al derecho, no sólo permite compatibilizar las lógicas y expectativas de la subjetividad y de las instituciones, sino que el derecho puede, asimismo, estatuirse como la instancia general de mediación para la irresoluble tensión entre individuo y sociedad (Schelsky 1980). Aparece así la gran tesis de la obra de Schelsky (1980), como lo es la idea de instituir un espacio social de reflexión permanente; instancia que Schelsky (1980 182) denomina “institucionalización de la reflexión”.

La integración social del sujeto lograda por un derecho basado en el imperativo de dignidad humana permitiría, no sólo atenuar tensión irresoluble entre individuo y sociedad, sino que el derecho ilustrado es el recurso institucional perfecto para estabilizar —desdramatizar, destraumatizar— los inevitables procesos de cambio social. En ese sentido, el derecho no solo permite prever los programas inherentes a todo cambio —“*planhafte Veränderung*” (Schelsky 1980 82)—, sino que él puede constituirse como un manto integral de protección subjetiva en el contexto de la realidad institucional.

Debe tenerse fina consciencia de que la propuesta de Schelsky (1980) no supone abandonar la institucionalización de la reflexión a la mera autorreferencia de la racionalidad jurídica. En tanto el objetivo

es, finalmente, la protección de la dignidad personal a través de las instituciones, el derecho: “es siempre una regulación consciente y una conformación de relaciones sociales por medio de una acción orientada a fines o metas de manera consciente y libre” (Schelsky 1980 122, traducción propia).

Desde el punto de vista procedimental, la institucionalización de la reflexión debe hacer frente a las formas inconscientes y a las prácticas consuetudinarias de las relaciones sociales. Es por esto por lo que solamente la acción racional con metas universales puede resultar en soluciones de eficacia social permanente; en criterios de articulación institucional. Gracias a esto, el derecho institucionaliza el actuar consciente y orientado a metas universales al interior de las instituciones que delimitan empíricamente la convivencia social. La institucionalización de la reflexión permite, asimismo, contar con instituciones dinámicas que podrán regular de manera permanente el incesante cambio social a través de un cambio estable: la estabilización del derecho se convierte en dinámica, en tanto es esta estabilización misma la que produce nuevas variaciones al interior de las instituciones como consecuencia de la institucionalización del cambio estable (Schelsky 1980). Esta configuración se perpetúa socialmente gracias a los permanentes procesos interdependientes de negociación de las decisiones jurídicas —como el procedimiento legislativo y las sentencias judiciales—, que no son tanto procedimientos para encontrar la verdad como “formas de estabilizar el porvenir de la vida social” (Schelsky 1980 191, traducción propia).

En lo que respecta a las finalidades, la institucionalización de la reflexión supone siempre tener presentes tres ideales regulativos en todos sus procesos de negociación, a saber: reciprocidad permanente en el tiempo —las instituciones protegen al individuo a través de la colaboración individual para con las instituciones—, igualdad en la diversidad —garantizar idénticos derechos a pesar de las necesarias diferencias identitarias— y, finalmente, integridad y autonomía de la persona con respecto a las instituciones —nunca debe olvidarse que, en último término, la institucionalización de la reflexión es la gran forma de proteger al individuo de las amenazas de la modernidad (Schelsky 1980). Es así como el proyecto de la institucionalización de la reflexión lograría conciliar la libertad de la subjetividad del individuo particular con la evolución específica de las instituciones, pero “evitando la reducción del ser humano a mera función” (Schelsky 1980 193).

En la visión de Schelsky (1946), el conservadurismo aparece como necesidad de protección de la dignidad del individuo, particularmente frente a su indefensión ante el proceso de burocratización organizacional que deriva del primado moderno del complejo científico-técnico. Con todo, la gran novedad con respecto al pensamiento de la Escuela

de Leipzig, es que la propuesta ideológica de Schelsky (1980) constituye una apropiación conservadora de la tradición ilustrada: el conservadurismo de Schelsky busca preservar la dignidad humana articulando instituciones flexibles al cambio y procesando las tensiones y presiones sociales a través de la reflexión permanente. El derecho sería así una suerte de *primus inter pares*—un gran sistema inmunitario— para encauzar socialmente al individuo sin alienarlo y, por otra parte, garantizar la estabilidad institucional y una evolución ordenada de la vida social: en la institucionalización schelskyana de la reflexión se conservarían, al mismo tiempo, individuo y sociedad.

Concluiremos este trabajo con una breve discusión sobre la influencia de la Escuela de Leipzig en el pensamiento social contemporáneo y con una sucinta reflexión sobre la vigencia epocal de los motivos de su conservadurismo.

Conclusión: trascendencia y vigencia de la Escuela de Leipzig

Independientemente de si la propuesta ideológica del conservadurismo de los miembros de la Escuela de Leipzig tiene viabilidad —o deseabilidad— política en el mundo actual (postura muy influenciada por la incontabilidad de la técnica en la primera mitad del siglo xx), nos parece que los diagnósticos de Freyer (1958), Gehlen (1957) y Schelsky (1946) siguen teniendo una atinencia sorprendente para muchos de los dilemas políticos y sociológicos del mundo actual.

Un primer punto por destacar es que la inversión de la relación entre acción y técnica subrayada por Freyer (1958: 175)—“ Los botones que puedan oprimirse atraen, seducen. Casi esbozan de antemano la decisión; tanto más cuanto mayor sea el efecto que pueda desprenderse de ellos”— sigue siendo un problema social irresoluto (y sin respuestas decisivas de parte de la filosofía política o de la antropología filosófica). Aún más, el gatillamiento de la voluntad como consecuencia de la disponibilidad técnica, no solo se expresa en la hora actual como un peligro bélico-nuclear, sino que encuentra correlatos análogos en el mercado financiero internacional (con el consecuente riesgo de catástrofes económicas) y en la relación entre producción industrial y daño ecológico.

Asimismo, podría afirmarse que el destino de la democracia como régimen de organización sociopolítico se juega, en buena medida, en la primitivización de los ciudadanos y en el descontrol de los medios de comunicación detectados por Gehlen (1957). ¿Hasta qué punto puede suponerse que abrir el acceso a cargos de autoridad pública a todos los ciudadanos es una buena idea cuando los votantes —y los candidatos mismos— forman sus opiniones y percepciones al margen de todo cuestionamiento crítico de la información recibida y se permiten opinar sobre cuestiones trascendentales sin más antecedentes que sus impresiones

cotidianas, sus sensaciones subjetivas y sus emociones más elementales? Sin duda que la cuestión de la idoneidad de los ciudadanos actuales para la democracia sigue siendo una advertencia valiosísima del conservadurismo de la Escuela de Leipzig (y una deuda pendiente de la investigación en sociología y filosofía políticas).

Pero también pueden extraerse lineamientos para la situación actual del conservadurismo de Schelsky (1980). Piénsese hasta qué punto se modificaría la crisis migratoria actual si los sistemas administrativos no estuvieran concebidos desde la lógica de la maximización burocrática. No solo habría una mucho mayor capacidad de discriminación entre las situaciones de los diversos migrantes, sino que una posible “institucionalización de la reflexión” en las organizaciones encargadas del control migratorio podría decantar, al mismo tiempo, en una protección del individuo y en un fortalecimiento de las instituciones en cuestión.

Podría afirmarse que una propuesta análoga a la de Schelsky (1980) en la filosofía política contemporánea se encuentra en el esfuerzo de Habermas (1992) de fundamentar discursivamente el dominio y de estatuir al derecho como instancia de mediación —de bisagra— entre facticidad de la vida social y la legitimidad en la que todo orden social debe descansar. Se trataría, sin duda, de una afirmación justa. Más aún, se trataría de una afirmación que revela hasta qué punto los motivos del conservadurismo de la Escuela de Leipzig han impregnado al pensamiento social contemporáneo —motivos que no han sido sistemáticamente explicitados (Autores 2016).

Pero la tarea pendiente de explicitar los motivos conservadores en la teoría social contemporánea —particularmente el pensamiento de Jürgen Habermas (1992) y de Niklas Luhmann (1998) (ambos formados bajo el influjo intelectual de la Escuela de Leipzig en la academia alemana de la postguerra)— no debe agotarse en una coincidencia temática o en un influjo normativo. Nos parece que los énfasis analíticos, las construcciones conceptuales, las decisiones teóricas y las implicancias epistemológicas y axiológicas del pensamiento social contemporáneo permitirían construir un programa de investigación sobre una antropología filosófica inconfesada a la base de los máximos exponentes de la teoría social contemporánea (Habermas 1992; Luhmann 1998).

Si se piensa, por ejemplo, en el escepticismo con el que la teoría social contemporánea caracteriza al sujeto social —particularmente su capacidad de acción, los casi nulos efectos de su desenvolvimiento en el mundo, el escuálido alcance de la intervención social (Autores 2016)—, no solo habrán claras resonancias con las tesis expuestas de la Escuela de Leipzig (inminencia de la adaptación, “esencia carente” del hombre, etc.), sino que nuestra hipótesis es que se encontrará una antropología filosófica implícita articulada a partir de los presupuestos

del conservadurismo político y de la teología protestante. En ese sentido, nos parece que la crítica de Theunissen (2013 14) al concepto de sujeto en la teoría social contemporánea resulta particularmente atinente: “Afirmar que dichos miembros son completamente incapaces de trascendencia, es una posición que considero dogmática y que tiene sus raíces en la transferencia de la teología protestante del pecado a la teoría de la sociedad”.

Con todo, parecería que la estela de la antropología filosófica conservadora se extiende más allá del pensamiento social para influenciar desarrollos teóricos, por ejemplo, del psicoanálisis. De la misma forma que podría aplicársele al pensamiento de Habermas (2012) la fórmula de Schelsky (1980) “nada fuera de las instituciones, todo dentro de las instituciones”, podría argumentarse que, para el psicoanálisis, solo resulta concebible la subjetividad en un contexto social que garantice institucionalmente el encauzamiento de los deseos y pulsiones (Ricoeur 1999). Por cierto que esta prescripción de las instituciones como condición de posibilidad para el desenvolvimiento de la subjetividad encuentra su origen en una antropología filosófica que concibe al hombre como un ser desnudo, indigente, arrojado —¿un ángel caído?— y desprovisto de la protección que podría ofrecerle, por ejemplo, la gracia, el perdón, la garantía de salvación o su asombrosa capacidad de superar sus propios límites a lo largo de la historia (Gehlen 1966).

Finalmente, urge una explicación sistemática de los patentes vínculos entre pensamiento conservador y teoría crítica. Como lo muestra la exposición de los diagnósticos sociohistóricos de la Escuela de Leipzig, el estatuto cultural de la técnica o el destino del hombre frente a los aparatos políticos y económicos modernos invitan espontáneamente a pensar en los trabajos de Adorno y Horkheimer (2007) y de Marcuse (1991). Más allá de las evidentes resonancias temáticas y metodológicas, ¿comparten teoría crítica y conservadurismo —más que una axiología— una sensibilidad, una cosmovisión, una soterología? Tal vez, la linealidad en el tratamiento de las consecuencias sociales y humanas del fenómeno de la burocratización en Weber (2002), Schelsky (1946) y Foucault (1993) podría abrir caminos insospechadamente ubérrimos para la investigación en filosofía política y social.

Por último, no podemos dejar de mencionar una contribución metodológica que podría revestir el carácter de capital. Al margen de la utilización político-programática que Gehlen (1966) pretende darle a su concepto de resonancia, una observación fina y ecuánime podría encontrar en la idea gehliana de resonancia un recurso filosófico invaluable a la hora de contar con una antropología filosófica de carácter sistemático. En ese sentido, si se piensa que el concepto de resonancia en Husserl (1966) es el instrumento para explicar el mecanismo de

concatenación de vivencias afectivas de distinta naturaleza —cómo se conectan, por ejemplo, temor y recuerdo—, a la vez que Jean Ladrière (1989 304) recupera la resonancia husserliana para explicar el surgimiento de nuevas vivencias a partir de la repercusión (“retentissement”) de vivencias antiguas —cómo surgen el temor o el deseo del recuerdo—, una utilización inteligente del concepto de resonancia de Gehlen podría acercarnos a resolver finalmente el problema de la conexión entre emociones subjetivas y estados mundanos, ya que, como vimos, en la resonancia: “algo repercute en nuestro interior [...] y, sin palabras, comprendemos algo de nuestro propio ser” (Gehlen 1957 131, traducción nuestra). En último término, una reapropiación conceptual y disciplinaria del conservadurismo de la Escuela de Leipzig podría significar, no solamente un ensanchamiento y perfeccionamiento disciplinarios en filosofía social, sino que podría decantar en una antropología filosófica que finalmente concilie en un sistema único hombre, mundo, sensación, acontecer y sentimiento.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialektik der Aufklärung*. Berlín: S Fischer Verlag, 2007.
- Autores. *Derecho y teoría de sistemas: Introducción a un programa de investigación*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2016.
- Baeumler, Alfred. *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Berlín: Junker und Dünhaupt, 1937.
- Bloch, Ernst. *Erbschaft dieser Zeit*. Berlín: Suhrkamp, 1985.
- Bloy, Leon. *Le sang du pauvre*. París: La Part Commune, 2009.
- Blumenberg, Hans. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.
- Eliade, Mircea. *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*. París: Gallimard, 1978.
- Evola, Julius. *Revuelta contra el mundo moderno*. Trad. Isidro Palacios. Madrid: Omnia Veritas, 2019.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. París: Gallimard, 1993.
- Freyer, Hans. *Teoría de la época actual*. Traducido por Luis Villorio. México: FCE, 1958.
- Freyer, Hans. *Theorie des objektiven Geistes: eine Einleitung in die Kulturphilosophie*. Leipzig: Teubner, 1966.
- Freyer, Hans. „Die Technik als Lebensmacht, Denkform und Wissenschaft“, *Gedanken zur Industriegesellschaft*. Mainz: Hase & Koehler, 1970. 145-163.
- Garaudy, Roger. *Dieu est mort. Étude sur Hegel*. París: PUF, 1962.
- Garaudy, Roger. *Le problème hegelien*. París: Centre d'études de recherches marxistes, 1965.

- Gehlen, Arnold. *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Hamburgo: Rowohlt, 1957.
- Gehlen, Arnold. *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Bonn: Athenäum, 1966.
- Greisch, Jean. *Qui sommes-nous?: chemins phénoménologiques vers l'Homme*. Lovaina: Peeters, 2009.
- Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung - Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Habermas, Jürgen. "El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos." *Diánoia*, LV.64 (2010): 3-25.
- Heidegger, Martin. *La época de la imagen del mundo*. Traducido por Alberto Wagner de Reyna. Santiago: Ediciones de las Anales de la Universidad de Chile, 1958.
- Heidegger, Martin. *Über Den Humanismus*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 2010.
- Hesse, Hermann. *Politik des Gewissens. Die politischen Schriften 1914-1962*. Berlín: Suhrkamp, 1977.
- Huizinga, Johann. *El otoño de la Edad media*. Traducido por Alejandro Rodríguez de la Peña. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- Husserl, Edmund. *Analysen Zur Passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1966.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Leiden: Nijhoff, 1976.
- Humphrey, Louis. *Leipzig School (sociology)*. Nueva York: Claud Press, 2012.
- Jung, Carl. *Das symbolische Leben: Verschiedene Schriften*. Otten: Walter, 1981.
- Jünger, Ernst. *Der Kampfsinneres Erlebnis*. California: University of California Libraries, 2012.
- Kelsen, Hans. *Reine Rechtslehre*. Heidelberg: Mohr Siebeck, 2008.
- Ladrière, Jean. "L'autodétermination". *Penser la ville*, editado por Robert Schoonbrodt. Bruselas: Archives d'architecture moderne, 1989. 302-314.
- Luhmann, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Lukacs, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Traducido por Wenceslao Roces. México: FCE, 1959.
- Mann, Michael. *The Sources of Social Power: Volume 2, The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Marcuse, Herbert. 1991. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1991.
- Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Nueva York: Humanity Books, 1999.

- Moore, Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press, 1993.
- Ortega y Gasset, José. "Sobre el fascismo". *Obras completas. Tomo II*, por José Ortega y Gasset. Madrid: Revista de Occidente, 1963. 497-505.
- Plessner, Helmut. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
- Ricoeur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1999.
- Russell, Bertrand. "The Ancestry of Fascism". *Praise of Idleness*. Londres: Routledge, 1996. 75-94.
- Safrański, Rudiger. *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Berlín: Fischer Taschenbuch, 2001.
- Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Berlín: Holzinger, 2003.
- Schelsky, Helmut. *Das Freiheitswollen der Völker und die Idee des Planstaates*. Karlsruhe: Volk und Zeit, 1946.
- Schelsky, Helmut. *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. Dusseldorf: Springer, 1975.
- Schelsky, Hans. *Die Soziologen und das Recht: Abhandlungen Und Vortrage Zur Soziologie Von Recht, Institution Und Planung*. Berlín: Vs Verlag für sozialwissenschaften, 1980.
- Schmitt, Carl. "La teoría política del mito". *Carl Schmitt, teólogo de la política*, editado y traducido por Héctor Orestes Aguilar. México: FCE, 1989. 59-77.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie*. Berlín: Duncker und Humblot, 2004.
- Schmitt, Carl. *Legalität und Legitimität*. Berlín: Duncker und Humblot, 2012.
- Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes*. Berlín: Institut Gmbh, 2007.
- Theunissen, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducido por Guy Georges Voet de Keyser. México: FCE, 2013.
- Vovelle, Michel. *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalités sous la Révolution française*. París: Messidor, 1985.
- Xirau, Joaquín. "Rousseau y las ideas políticas modernas". *Descartes-Leibniz Rousseau*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973. 137-175.
- Weber, Max. *Wirtschaft Und Gesellschaft: Grundriss Der Verstehenden Soziologie*. Heidelberg: Mohr Siebeck, 2002.